



**Rives méditerranéennes**

**50 | 2015**

**Figures d'intellectuels en Méditerranée, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup>  
siècles**

---

## Traductions en français de la poésie orale berbère et figures d'intellectuels algériens en période de décolonisation

Jean el-Mouhoub Amrouche, Mouloud Feraoun, Mouloud Mammeri

**Stéphane Baquey**

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rives/4825>

DOI : 10.4000/rives.4825

ISBN : 2119-4696

ISSN : 2119-4696

### Éditeur

TELEMME - UMR 6570

### Édition imprimée

Date de publication : 15 juin 2015

Pagination : 85-100

ISSN : 2103-4001

### Référence électronique

Stéphane Baquey, « Traductions en français de la poésie orale berbère et figures d'intellectuels algériens en période de décolonisation », *Rives méditerranéennes* [En ligne], 50 | 2015, mis en ligne le 15 juin 2017, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rives/4825> ; DOI : 10.4000/rives.4825

---

# Traductions en français de la poésie orale berbère et figures d'intellectuels algériens en période de décolonisation

(Jean el-Mouhoub Amrouche, Mouloud  
Feraoun, Mouloud Mammeri)

Stéphane BAQUEY

Aix-Marseille Université, Centre interdisciplinaire d'études des littératures

---

Résumé : La poésie, comme genre de discours, a été un élément privilégié de la formation des répertoires culturels des nations émergentes. Les acteurs culturels qui ont contribué à cette forme d'invention de la tradition devaient posséder tout à la fois l'autorité discursive d'intellectuels professionnels et la représentativité d'intellectuels organiques. Dans le contexte du monde arabo-musulman et de la décolonisation algérienne, Jean el-Mouhoub Amrouche, Mouloud Feraoun et Mouloud Mammeri ont composé, des années 1930 aux années 1980, des ouvrages de poésie orale berbère traduite en français. Les tensions linguistiques et culturelles de leurs situations discursives étaient telles que leur pratique ne peut être définie par aucun schéma fondé sur des processus de renaissance nationale ou de décolonisation.

---

Abstract: Poetry, as a discursive genre, played a key part in the making of culture repertoires in emerging nations. The cultural agents who took part in this form of invention of tradition had to possess both the authority of professional intellectuals and the representativeness of organic intellectuals. In the context of arab-islamic world and of decolonization in Algeria, Jean el-Mouhoub Amrouche, Mouloud Feraoun and Mouloud Mammeri, from the 1930s to the 1980s, composed works of berber oral poetry translated in french. The linguistic and cultural tensions of their discursive situations were such that their agency cannot be defined by any model grounded on processes of national revival or decolonisation.

## MODÈLES DE L'INTELLECTUEL ET SITUATION ALGÉRIENNE

La poésie, en tant que genre de discours pris comme témoignage de l'ancienneté et de la persistance d'une langue et d'une culture, est l'un des lieux de l'invention de la tradition. Cela a été particulièrement le cas en Méditerranée au XIX<sup>e</sup> siècle, du moins dans les États-nations en formation de l'Europe méridionale, de l'Italie aux Balkans. Le répertoire constitué a pu s'appuyer tantôt sur l'existence d'une poésie écrite incluant des œuvres devenues canoniques à échelle européenne, telles celles de Dante ou de Pétrarque, tantôt sur des œuvres anonymes véhiculées oralement et désormais recueillies par l'écrit, comme dans les *Chants populaires bulgares* des frères Miladinovi (1861). Le paradigme philologique et culturaliste est l'un des relais par lesquels ont émergé des figures d'intellectuels en Europe, dont la caractéristique est qu'elles ont été les dépositaires d'une culture principalement séculière et les agents précurseurs plus ou moins directs de transformations politiques où l'émancipation est avant tout passée par la revendication d'une unité et d'une indépendance nationale<sup>1</sup>. Miroslav Hroch a proposé un modèle d'émergence des petites nations en Europe dans un contexte de transformation des sociétés « féodales » traditionnelles. La phase dont il s'agit ici correspond à « la découverte de la culture nationale par les lettrés<sup>2</sup> », première phase de son modèle. Dénommer intellectuels ce type d'acteurs culturels implique que l'on ne s'assujettisse pas à une définition élaborée en d'autres contextes, telle celle que propose l'histoire des intellectuels en France, privilégiant une figure qui s'est constituée et a effectivement été dénommée en français au moment de l'affaire Dreyfus<sup>3</sup>. L'emploi plus large que fait du terme *intellettuali* Antonio Gramsci, distinguant intellectuels organiques, qui représentent un groupe social émergent, et intellectuels officiels, qui sont investis d'autorité par un ordre socio-politique établi, en partant du contexte italien du *Risorgimento* et en le transposant, comme un couple de variables, en d'autres contextes, est, du moins en première approche, plus adapté à la labilité que l'on doit donner au concept pour décrire les modes d'émergence de figures d'intellectuels dans un espace transrégional méditerranéen envisagé cette fois dans toute son ampleur<sup>4</sup>.

1 Voir Anne-Marie Thiesse, *La Création des identités nationales. Europe XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle* [1999], Paris, Seuil, « Points », 2001, 312 p.

2 Miroslav Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations* [1969], translated by Ben Fowkes [1985], New York, Columbia University Press, 2000, p. 23.

3 Voir, sur la diversité des figures de l'intellectuel et des approches historiographiques : Michel Leymarie et Jean-François Sirinelli (dir.), *L'histoire des intellectuels aujourd'hui*, Paris, PUF, 2003, 496 p.

4 Voir le cahier 12, *Appunti e note sparse per un gruppo di saggi sulla storia degli intellettuali* (1932), des *Quaderni del Carcere* (vol. 3, ed. Valentino Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, p. 1513-1551).

Au sud et à l'est de la Méditerranée, au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècle, dans l'espace à majorité arabo-musulmane<sup>5</sup>, deux facteurs au moins modifient les conditions d'émergence de ces figures : l'emprise progressive de la présence coloniale européenne et la plus grande part, dans les modes d'identification collectifs, de l'élément religieux, ici musulman. Ces deux facteurs ne doivent certes pas occulter que certains, tel le syro-libanais Butros al-Bustani, ont été les instigateurs d'une *Nahda* arabe séculière<sup>6</sup> et que la réappropriation d'un répertoire poétique ancien a ici aussi joué un rôle important<sup>7</sup>, la poésie étant, avec le *Coran*, l'un des fondements du répertoire littéral arabe. En Algérie, où l'emprise coloniale a été la plus ancienne et la plus forte, l'arabo-islamisme, du fait du parti des Oulémas, relayant un réformisme musulman ailleurs présent dans le monde arabe, a eu une influence qui a durablement affecté l'ensemble des discours nationalistes<sup>8</sup>. Fanny Colonna a montré, en s'appuyant sur l'exemple de trois intellectuels aussi importants que différents (outre Mouloud Mammeri, Mostefa Lacheraf et Abu el-Qasim Sa'adallah), que, dans l'Algérie indépendante, l'imposition d'un discours national étatique a empêché que se fassent entendre des voix relayant la diversité de la culture algérienne et que puisse avoir lieu un débat démocratique entre ces différentes voix et ce qu'elles représentaient, permettant la formation d'une personnalité collective non réduite à l'identité officielle<sup>9</sup>.

La réalité sociopolitique et linguistique algérienne<sup>10</sup> ne pouvait guère favoriser l'émergence unanime d'une figure d'intellectuel fondée sur le recours à un répertoire poétique identifié comme élément constituant d'une culture nationale<sup>11</sup>. D'un côté, la langue arabe écrite est bien devenue un élément central d'identification culturelle mais son illustration discursive prestigieuse, en-deçà de sa modernisation, a reposé, plus que sur la poésie et la littérature anciennes et leur renouveau, sur un répertoire religieux : l'arabe est tout à la fois la langue de la nation moderne et celle du Coran. De l'autre, la langue française a été, pendant la colonisation, la langue officielle et

5 Il faudrait encore distinguer les cas de la Turquie et d'Israël.

6 Voir Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age (1798-1939)* [1962], Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 99 sq.

7 Voir Kadhim Jihad Hassan, « Heur et malheur de la poésie néoclassique », in Boutros Hallaq et Heidi Toelle (dir.), *Histoire de la littérature arabe moderne. Tome I. 1800-1945*, Arles, Actes Sud-Sindbad, 2007, p. 129-149.

8 Voir James McDougall, *History and the Culture of Nationalism in Algeria*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 266 p.

9 Voir Fanny Colonna, « The Nation's 'Unknowing Other': Three Intellectuals and the Culture(s) of Being Algerian, or the Impossibility of Subaltern Studies in Algeria », *The Journal of North African Studies* 8, n° 1, 2003, p. 155-170.

10 Voir Gilbert Grandguillaume, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1983, 214 p.

11 Cette poésie a pourtant été tôt étudiée, signe de la reconnaissance de l'importance supposée de ce genre de discours dans la constitution des mouvements nationaux. Voir le travail fondateur de Jean Déjeux : *La Poésie algérienne de 1830 à nos jours* [1963], 2<sup>e</sup> édition corrigée, Paris, Éditions Publisud, Paris, 1982, 112 p.

la langue de formation intellectuelle d'un nombre assez important d'indigènes, en dépit des restrictions imposées à leur scolarisation, tandis que l'arabe, tout en étant enseigné, au-delà de l'école coranique, dans les médersas ainsi que dans le cursus français, de l'école normale à l'université d'Alger, était considéré comme une langue étrangère<sup>12</sup>. Depuis l'indépendance, si la langue française est restée d'usage courant dans la vie publique, tout à la fois modèle et repoussoir, elle est désormais à son tour considérée comme une langue étrangère et tenue en suspicion, tandis que s'est mise en place une politique d'arabisation. Tout ceci n'a certes pas empêché la formation d'œuvres poétiques telle celle Mohamed Laïd al-Khalifa en arabe, dès l'entre-deux-guerres<sup>13</sup>, dans le cadre du renouveau culturel réformiste, puis, après 1945, celles de Jean Sénac, Kateb Yacine, Malek Haddad, Henri Kréa et Mohamed Dib en français<sup>14</sup>. Mais il serait abusif de parler en arabe littéral et en français d'un usage central et unanime de la poésie dans la formation du répertoire d'une culture nationale, avec des enjeux politiques forts – à moins de mettre l'accent sur les chants patriotiques en arabe, diffusés par le mouvement nationaliste puis par le nouvel État-nation.

Restent au Maghreb, et en particulier en Algérie, les langues parlées, négligées ou elles aussi objets de suspicion, qu'ils s'agisse de l'arabe dialectal ou, avec des implications identitaires bien différentes, car il ne s'agit plus d'une variante dialectale propre à la diglossie arabe, de la langue berbère, dont le parler principal en Algérie est le kabyle. Comme Jean Déjeux le montrait en 1963 dans son ouvrage sur la poésie en Algérie, c'est dans la poésie populaire orale, arabe et berbère, plus que dans la poésie littéraire, que l'on trouve, dès le XIX<sup>e</sup> siècle, une expression du retentissement collectif de la conquête coloniale<sup>15</sup>. Parmi les intellectuels algériens de la décolonisation, de Mostefa Lacheraf à Kateb Yacine, Il y a eu des voix pour défendre la nécessité de prendre en compte les langues parlées et leurs modes d'expression littéraires dans la formation d'une culture vivante qui ne soit pas assujettie à la construction nationale<sup>16</sup>. Mais

12 Voir Alain Messaoudi, « Des Médiateurs effacés ? Éléments d'une prosopographie des professeurs d'arabe des collèges et lycées d'Algérie (1840-1940), in *Outre-Mers. Revue d'histoire*, n° 370-371, 2011, p. 149-159 et Gilbert Grandguillaume, « L'enseignement de la langue arabe dans l'entre-deux-guerres », in *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*, dir. Abderrahmane Bouchène et alii, Paris-Alger, La Découverte-Barzakh, 2012, p. 405-407.

13 Un article de Saadeddine Bencheneb, « La littérature contemporaine en Afrique du Nord », en rendait compte dès 1947, dans la seconde édition du numéro spécial « L'Islam et l'Occident » des *Cahiers du Sud* (p. 254-255). Une anthologie des *Poètes algériens contemporains* a été publiée à Tunis en 1926.

14 Voir Jamal-Eddine Bencheikh et Jacqueline Lévi-Valensi, *Diwan algérien : La poésie algérienne d'expression française de 1945 à 1965*, Alger, SNED, 1967, 258 p.

15 Voir Jean Déjeux, *La Poésie algérienne de 1830 à nos jours*, op.cit., p. 19-38. Voir également Mourad Yellès, « Trois intellectuels maghrébins et la question du patrimoine : Saâdeddine Bencheneb, Mohamed El Fasi, Mostefa Lacheraf », in *Parcours d'intellectuels maghrébins. Scolarité, formation, socialisation et positionnements*, dir. Aïssa Kadri, Paris, Karthala- Institut Maghreb-Europe, 1999, p. 203-216.

16 Toujours dans la réédition de 1947 du numéro spécial « L'Islam et l'Occident » des *Cahiers*

c'est surtout en berbère que la poésie s'est imposée comme un élément de répertoire central chez des acteurs culturels importants ayant pu avoir une influence plus ou moins directe sur des transformations culturelles, voire politiques. Ces intellectuels kabyles sont ceux que Salem Chaker nomme « les grands écrivains », eux-mêmes héritiers d'une chaîne de précurseurs d'une prise de conscience culturaliste berbère, depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>17</sup> : Jean el-Mouhoub Amrouche (1906-1962) – avec sa sœur Taos, Mouloud Feraoun (1913-1962) et Mouloud Mammeri (1917-1989). C'est en langue française que tous trois sont reconnus comme écrivains : Amrouche principalement comme poète, certes confidentiel, dans les années 1930, Feraoun et Mammeri comme romanciers, avec une plus grande diffusion, dans les années 1950, contribuant alors à l'institution d'une littérature algérienne et, plus largement, maghrébine de langue française. Tous trois ont obtenu, par leur formation dans le système éducatif francophone, des positions dans l'espace culturel francophone. Et tous trois ont publié des volumes de poésie orale kabyle traduite en français. Sans qu'il s'agisse ici d'envisager plus largement leurs trajectoires et leurs œuvres, on peut dire qu'ils ont accompli une tâche d'intellectuels du seul fait d'avoir publié ces volumes et par la manière dont ils ont plus ou moins accompagné ces publications d'une action socioculturelle par divers relais qui vont de la diffusion par les médias de masse (la radio) et la conférence publique à l'enseignement et à la recherche.

Cependant, leur action amène à redéfinir la figure particulière de l'intellectuel qui, dans un État-nation en formation, constitue, selon une démarche philologique et culturaliste, un répertoire poétique et contribue en cela à l'établissement d'une identité culturelle, à commencer par une norme linguistique. Leur action démarque certes pour partie ce modèle d'intellectuel organique, schématisé par Miroslav Hroch pour l'espace européen. Mais elle s'en détache par de nombreux aspects, en s'inscrivant, en Algérie, dans le contexte des nationalismes du monde arabo-musulman émergeant dans un contexte colonial. De ce point de vue, quelle que soit l'évolution du mouvement berbère et en particulier la réception des travaux de Mouloud Mammeri en Kabylie à la suite du « printemps berbère »<sup>18</sup>, ce serait sans doute donner une lecture fautive de leur pratique que de voir en eux, du moins en intention, les précurseurs d'un nationalisme kabyle ou plus largement berbère en

---

*du Sud*, on trouve un article de Mostefa Lacheraf intitulé « Poésie du Sud » (p. 323-333). Après l'indépendance, Lacheraf parle d'un « humanisme parallèle d'expression orale » véhiculé par les « langues populaires » : voir « Réflexions sociologiques sur le nationalisme et la culture en Algérie » (1964), in *L'Algérie : nation et société*, Paris, François Maspero, 1976, p. 325.

17 Salem Chaker, *Berberes aujourd'hui*, deuxième édition, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 34. Importe ici en particulier la figure de Si Ammar Ben Saïd Boulifa, premier kabyle à avoir rassemblé et publié un *Recueil de poésies kabyles*, en 1904, qui comprend plus d'une centaine d'*isefra* de Si Mohand. Auparavant, Belkacem Ben Sedira avait inclus des poèmes dans son *Cours de langue kabyle*, publié en 1887.

18 Voir Bruce Maddy-Weitzman, *The Berber Identity Movement and the Challenge to North African States*, Austin University of Texas Press, 2011, 292 p.

formation. Leur pratique est plus complexe et ouverte dans ses effets politiques.

### LES ÉLÉMENTS DE TENSION D'UNE SITUATION DISCURSIVE

Amrouche, Feraoun et Mammeri ont été les contemporains de la guerre d'Algérie, Amrouche et Feraoun étant morts, l'un de maladie, l'autre assassiné, peu avant sa fin. Leurs opinions pouvaient varier quant aux modes d'action, ceci en particulier selon leur plus ou moins grande distance du terrain où se déroulaient les affrontements (Feraoun en Kabylie puis à Alger, Mammeri à Alger puis au Maroc, Amrouche à Paris). Mais ils ont tous adhéré au projet d'indépendance, voire y ont apporté une contribution en intervenant par l'écrit et par les contacts personnels qu'ils pouvaient avoir avec des intellectuels et des responsables politiques algériens et français (Mammeri et surtout Amrouche). Dans le même temps, aucun ne pouvait se reconnaître sans reste dans la construction d'une identité nationale algérienne arabo-musulmane. Autrement dit, même si la libération nationale a été un moment qu'ils ont vécu dans la conviction, avec plus ou de moins de passion (Amrouche) ou d'inquiétudes (Feraoun), la nation n'est pas l'horizon politique de leur pratique culturelle. Néanmoins, la nation reste un cadre que le seul à avoir connu l'indépendance, Mammeri, n'a pas en tant que tel remis en cause, quels qu'aient pu être son éloignement et sa déception, dès la fin des années 1960, quant à la politique menée par le nouvel État algérien<sup>19</sup>. Leur position comme intellectuels est une position tierce. Ils sont pleinement, et tout à la fois, algériens, berbères kabyles et de langue et culture françaises.

Une compréhension préconçue de la pratique de l'intellectuel de résistance ne peut dès lors rendre compte de la complexité de leur situation. Ainsi, aucune des figures proposées par Frantz Fanon, dans son modèle d'évolution de l'intellectuel en une époque de décolonisation<sup>20</sup>, ne leur convient de manière uniforme : ils ne sont à proprement parler ni des intellectuels assimilés, ni des intellectuels indigénistes, ni des intellectuels s'identifiant au combat national. Seule pourrait leur convenir une lecture de ce modèle qui en considère les différentes étapes non, précisément, comme des étapes, mais comme des positions créant pour chacun un champ de tensions discursives. Non que leur attitude ait été figée. Selon les changements de la conjoncture historique et les prises de conscience qui ont scandé leur manière d'accompagner ces changements, qu'il s'agisse de la période antérieure à la guerre, de la guerre de libération ou de l'Algérie indépendante pour le seul Mammeri, leur

---

19 On peut les percevoir à travers le personnage de Mourad dans *La Traversée* (Paris, Plon, 1982).

20 Voir Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, préface de Jean-Paul Sartre [1961], Paris, La Découverte, 2002, p. 211, et la relecture d'Edward W. Said : « Collaboration, indépendance et libération », in *Culture et impérialisme* [1993], trad. Paul Chemla, Paris, Fayard, 2000, p. 366 sq.



pratique a été amenée à se redéfinir ou du moins à renégocier son rapport à une situation complexe. Autrement dit, leurs situations et leurs trajectoires exemplifient au mieux les contradictions de l'intellectuel colonisé telles que les déploie Fanon, mais sans la vision téléologique d'une évolution faisant se succéder des étapes. Ils ne sont ni des intellectuels assimilés, ni des intellectuels indigénistes, ni des intellectuels nationaux, mais tiennent un discours d'émancipation qui se situe entre ces différentes positions discursives ou qui les adopte tour à tour, sans se fixer en aucune.

C'est que leur énonciation est inscrite dans des écarts, vu les cadres pragmatiques qui sont ceux de leur discours, avec ses paramètres linguistiques, culturels et politiques. La force énonciative que donne à qui parle dans un groupe social la coïncidence d'une langue, d'une culture, d'un territoire, voire d'une nation<sup>21</sup>, à supposer que cette coïncidence puisse jamais pleinement se réaliser, leur est tout particulièrement refusée. Ils ont en 1954, au moment du déclenchement de la guerre d'indépendance, entre 38 et 47 ans. Leur formation et leur établissement social se sont faits dans le cadre colonial dominé par la langue et la culture française. Parmi eux, seul Mammeri s'est rattaché, par son père, à l'héritage de l'autorité discursive telle qu'elle existait dans la société kabyle traditionnelle : la *tamusni*. Mais c'est pour aussitôt reconnaître que la transmission s'en est interrompue. Mammeri ne pouvait se considérer comme le successeur de son père, car sa formation et sa culture ne sont plus celles qui rendaient efficiente la parole de l'*amusnaw*<sup>22</sup>. Tout au plus peut-il tenter de transposer, en tant qu'écrivain, cette fonction en un nouveau contexte. Par ailleurs, aucun des trois écrivains n'a reçu la formation d'un clerc arabo-musulman, ni ne dispose d'une culture moderne en langue arabe. Dès lors, s'ils sont investis de l'autorité d'intellectuels professionnels, c'est avant tout en langue française, par leur connaissance de la littérature en cette langue, celle-ci véhiculant un idéal et permettant une pratique où, au-delà toute propriété nationale<sup>23</sup> et de tout rapport d'hégémonie politique ou culturelle, langue et littérature apparaissent comme porteuses d'universel, de modernité ou, plus sobrement, d'enrichissement. C'est avec le capital de cette cléricature-là qu'ils ont été des intellectuels organiques, représentants d'une nation algérienne en formation. Seul Mammeri a été amené à réinscrire dans le nouveau contexte de l'Algérie indépendante cette position de clerc francophone. Il a ainsi été, dans les années 1960, l'un des acteurs d'une

21 Voir la définition de la nation d'Ernest Gellner, qui suppose la réalisation de cette coïncidence : *Nations et nationalismes* [1983], trad. Bénédicte Pineau [1989], Paris, Payot & Rivages, 1999, p. 12.

22 Il est question de ce « capital symbolique » dans l'entretien de Mouloud Mammeri avec Pierre Bourdieu, paru dans les *Actes de la recherche en sciences sociales* en 1978 : « Dialogue sur la poésie orale en Kabylie », repris in Mouloud Mammeri, *Écrits et paroles. Tome I*, textes recueillis par Boussad Berrichi, Alger, CNRPAH, 2008, p. 282.

23 Voir sur cette question de la propriété d'une langue : Jacques Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996, 138 p.



culture nationale en construction, au titre de président, à partir de 1963, d'une Union des écrivains algériens à l'organisation encore assez informelle<sup>24</sup>. Mais il ne pouvait devenir un intellectuel officiel de la nation telle qu'elle s'est définie de manière dirigiste, l'agent d'une cléricature qui se devait exemplairement d'être arabophone. Reste le rapport en construction des trois écrivains à la culture kabyle et plus largement berbère : Amrouche, Feraoun et Mammeri ont indéniablement été les intellectuels organiques d'une culture aspirant à une reconnaissance, pour elle-même et pour le groupe dont elle est l'expression. Mais la modalité de cette action, intriquée comme elle l'est à d'autres modalités d'action culturelle, est chez eux variable et problématique, voire non intentionnelle, ou presque inavouable, pour partie parce qu'elle s'est inscrite dans un espace culturel contraint, fortement polarisé par les enjeux de la décolonisation.

Leur situation discursive est donc tout entière traversée de tensions. Ils participent, en tant qu'intellectuels organiques, d'une culture orale de langue berbère dont le répertoire est principalement constitué par la poésie. Or cette culture, en tant qu'intellectuels professionnels, non seulement ils la font passer de l'oralité à la littéralité, mais encore ils la traduisent dans la littéralité d'une autre langue, la langue française. Or cette langue, dans le contexte de la décolonisation, se trouve, par opposition avec l'arabe littéral, être considérée comme la langue non de la culture nationale en formation, mais de l'ancien colonisateur. Tout cela permet de mesurer l'importance des traductions de poésie orale pour la compréhension de leur situation discursive, quelle que soit la place plus ou moins grande occupée par ces traductions dans leur œuvre écrite proprement dite. La traduction de poésie orale est chez eux un élément décisif, le meilleur révélateur des tensions en lesquelles se situait leur action culturelle.

Pour une part, ces tensions leur étaient imposées. Ils ont eu à faire face à une suspicion idéologique, ne donnant jamais suffisamment de gages de leur engagement dans le combat national. Les romans de Feraoun et surtout de Mammeri ont été, dans les années 1950, en butte à des attaques d'intellectuels nationalistes algériens, y compris de la part de Mostefa Lacheraf<sup>25</sup>. Ces romans ne correspondaient pas à la littérature de combat attendue. Mammeri, dans l'Algérie indépendante, a été le plus exposé à ce qui pouvait apparaître en sa pratique comme une menace de double trahison. Il n'a eu de cesse de devoir se justifier tout à la fois d'être le défenseur de la culture berbère et de le faire en tant qu'écrivain et chercheur de langue française. Salem Chaker analyse le discours accusatoire qui, dans le contexte algérien

---

24 Voir le récit de Jean Déjeux, « L'Union des écrivains algériens (bilan au 10 mars 1974) », *Présence francophone* n° 10, 1975, p. 169-177.

25 Voir Abdelkebir Khatibi, *Le roman maghrébin*, Paris, Éditions François Maspéro, 1968, p. 25-26 sur « le cas Mammeri », au moment de la publication de *La colline oubliée* en 1952, et p. 49-52, pour une présentation assez condescendante de Feraoun, romancier « ethnographique et folklorique ».

contemporain, grève encore la réception d'une énonciation comme la leur. Il repose sur deux « mythes ». Le premier est celui du « berbérisme », dont « la thèse centrale est celle d'un rapport essentiel entre un fait sociologique [l'existence d'élites kabyles, dont des élites intellectuelles de formation française] et le surgissement de la revendication identitaire berbère en Kabylie<sup>26</sup> ». Le second, qui n'est pas sans lien avec le premier, est celui de la « politique berbère de la France ». Il est indéniable qu'il a existé un discours sur les Kabyles durant la période coloniale, explicitement construit contre la composante arabe de l'Algérie<sup>27</sup>, et qu'il y a eu une période où la scolarisation en français des populations indigènes s'est mieux implantée en Kabylie qu'ailleurs<sup>28</sup>. Mais on ne peut parler d'une politique coloniale berbère cohérente et durable en Algérie, en particulier au sens où elle aurait favorisé le développement d'un mouvement culturel berbère du seul fait d'élites francophones formées dans le cadre colonial<sup>29</sup>. Par ailleurs, si ces deux « mythes » reposent sur certaines réalités que confirment les trajectoires bien distinctes d'Amrouche, Feraoun et Mammeri, il n'est pas de bonne méthode d'en faire des déterminations de leur pratique culturelle. Ces « mythes » doivent avant tout être envisagés comme des stéréotypes, des éléments de la construction de la situation de communication qui a été la leur, en particulier dans leurs rapports avec des intellectuels aussi bien français qu'algériens. Leur discours s'est plus ou moins assujéti à ces stéréotypes. Des propos d'Amrouche, voire de Feraoun, peuvent être analysés ainsi. Mais la nécessité d'en prendre conscience et d'y résister leur a plus encore donné une capacité particulière d'attention à « ce que parler veut dire<sup>30</sup> », autrement dit, les a amenés à s'interroger avec acuité sur ce que sont la « représentativité » et « le droit d'être soi et non l'image gauche ou le simulacre d'un maître<sup>31</sup> », ceci pour citer Jean Amrouche. Leur discours, tout traversé qu'il est par la traduction et contraint, en raison de cela, de négocier sa transposition dans une autre langue et une autre culture, reste prise de parole individuelle et témoignage collectif, lieu d'émergence des revendications d'un groupe tenu en position subalterne et ainsi contestation des rapports hégémoniques, ceci aussi bien avant qu'après la décolonisation. En ce sens, ce n'est pas sans raison qu'ils ont attiré les attentions ou la méfiance des pouvoirs.

26 Salem Chaker, *Berbères aujourd'hui*, op. cit., p. 97-98.

27 La question a été posée par Charles-Robert Ageron en 1960. Voir Patricia M.E. Lorcin, *Kabyles, arabes, français : identités coloniales* [1995], trad. Loïc Thommeret, Limoges, Pulim, 2005, 376 p.

28 Voir Fanny Colonna, *Instituteurs algériens. 1883-1939*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1975, p. 103 sq.

29 Salem Chaker, *Berbères aujourd'hui*, op. cit., p. 121.

30 Titre d'un article d'Amrouche paru dans *Le Monde* le 1<sup>er</sup> juillet 1959. Repris dans Jean El Mouhoub Amrouche, *Un Algérien s'adresse aux Français ou l'histoire d'Algérie par les textes (1943-1961)*, édition établie par Tassadit Yacine, Paris, Awal / L'Harmattan, 1994, p. 105 sq.

31 *Ibidem*, p. 108 et 109.

## TRADUCTIONS

Parmi les écarts qui caractérisent leur situation d'énonciation, il en est un plus intime, que révèlent au vif leurs livres de traduction de la poésie berbère. Le berbère est d'abord chez eux une langue cachée, privée, qui va devoir gagner sa publicité. L'établissement du texte berbère des poèmes prend en lui-même de plus en plus d'importance, absent chez Amrouche, présent chez Feraoun, méthodiquement établi, en anthropologue et en linguiste, chez Mammeri. Il reste que la traduction en français est le moyen par lequel il leur a fallu passer pour rendre publique cette poésie. Quant aux textes préfaciels et aux discours d'accompagnement, ils sont généralement en français. Aucun d'eux n'a publié d'œuvre originale en berbère, même si Mammeri dit dans des entretiens en avoir composé. Il a aussi donné en berbère des entretiens et des conférences. Pour aucun d'entre eux, l'usage de la langue française n'est d'ailleurs en lui-même un problème. Cette langue est l'une de leurs langues, leur seule langue écrite, leur seule langue savante. C'est encore une fois avec Mouloud Mammeri, et en grande partie grâce à lui, que les choses commencent peu à peu de changer, lui qui est pour les études berbères et, dès lors, pour le mouvement culturel berbère, l'agent tout à la fois d'une continuité et d'une refondation en un contexte entièrement nouveau<sup>32</sup>. Il n'en a pas moins déclaré, dans un entretien paru en 1971, que la situation de communication culturelle le mettait dans l'impossibilité d'écrire directement en berbère. Certes, son action culturelle n'en était alors qu'à ses débuts, même s'il donnait depuis 1965 un enseignement de berbère, il est vrai mal reconnu, à l'Université d'Alger et était devenu, en 1969, le directeur du CRAPE (Centre de recherches anthropologiques, préhistoriques et ethnographiques<sup>33</sup>). Il reconnaissait alors également que traduire en français la poésie berbère n'était qu'un « pis-aller », qui ne levait pas le problème de la transmission de cette poésie<sup>34</sup>. De fait, aucun, Amrouche, Feraoun ou Mammeri, qui, en introduction de ses livres de poésie orale traduite, ne souligne la perte qu'occasionne, ici plus qu'ailleurs, la traduction. Car ce n'est pas la langue seule qui change. C'est tout un contexte de communication de départ : l'oralité dans une société encore en grande partie traditionnelle, une modalité d'oralité par ailleurs en voie d'extinction avec la transformation de cette société. Leur traduction est ainsi à plusieurs titres affectée par la perte : d'une langue à l'autre, de l'oralité à

---

32 Voir l'hommage posthume de Salem Chaker, qui met l'accent sur l'œuvre berbérissante : « Mouloud Mammeri (1917-1989) », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n° 51, 1989, p. 151-156.

33 Voir Salem Chaker, « Algérie 1962-1974. Le refoulement des études berbères », in Jean-Robert Henry et Jean-Claude Vatin (dir.), *Le Temps de la coopération. Sciences sociales et décolonisation au Maghreb*, Paris, Karthala-IREMAM, 2012, p. 109-118.

34 Voir Mouloud Mammeri, *Écrits et paroles. Tome I, op.cit.*, p. 197. Entretien donné à la revue *Liberté* publiée à Montréal (Canada).

l'écriture, d'un monde ancien à celui qui leur est contemporain. Mais l'on peut aussi bien dire que la traduction rémunère ce défaut<sup>35</sup>. Plus que reste documentaire d'une mémoire vivante perdue, la traduction peut être un intense témoignage individuel, une recreation poétique, une restitution savante fondée sur une compétence philologique, linguistique, anthropologique, voire un legs culturel pour un groupe, pour une nation acceptant sa diversité, et, à travers la langue française, pour un plus vaste lectorat, dans la perspective d'un élargissement des humanités. Ou tout cela à la fois.

Lorsque Jean Amrouche publie en 1939, à Tunis, les *Chants berbères de Kabylie*<sup>36</sup> aux éditions Monomotapa, qu'il dirige avec son ami Armand Guibert, il peut passer pour un intellectuel assimilé<sup>37</sup>. Après avoir été l'élève de l'ENS de Saint-Cloud, il est alors professeur au lycée Carnot de Tunis. Il a une admiration extrême pour la littérature française et ses grands écrivains, Claudel et, plus directement Gide, avec qui il a engagé une correspondance dès 1928. Très vite, il témoigne au « maître » de son entière assimilation, du moins en apparence, en en donnant pour preuve son élocution en français qui ne laisse rien entendre de son origine kabyle. Il se dit « fils africain de la France<sup>38</sup> ». À partir de cette situation, il se sent investi d'une vocation de poète universel. Mais, après deux recueils parus, *Cendres* et *Étoile secrète*, les *Chants* viennent résoudre tout en y mettant fin une douloureuse crise de cette vocation, enfermant Amrouche dans un drame durable de l'expression, dont témoigne, au fil des années, son *Journal*<sup>39</sup>.

Les *Chants* sont désancrés de l'espace kabyle<sup>40</sup>. La famille a vécu en Tunisie depuis 1910. L'énonciation originelle est la voix de la mère, depositaire en cet

---

35 Voir Salem Chaker, « Traduire la poésie à partir d'un univers linguistique et culturel lointain : exemples berbères », in *D'une langue à l'autre, essai sur la traduction littéraire*, dir. Magdalena Nowotna, La Courneuve, Aux lieux d'être, 2005, p. 81-105.

36 Une deuxième édition a paru du vivant de Jean Amrouche, en 1947, aux éditions Charlot, alors passées d'Alger à Paris. L'édition ici utilisée est l'édition bilingue établie par Tassadit Yacine, avec préface de Mouloud Mammeri, parue à L'Harmattan en 1988, rééditée au Seuil dans la collection « Points » en 2012 (268 p).

37 Voir le travail biographique et bibliographique de Réjane Le Baut : *Jean El-Mouhoub Amrouche. Algérien universel*, Alteredit, 2006, 516 p.

38 Lettre datée du 1<sup>er</sup> janvier 1929, in *Gide & Amrouche. Correspondance. 1928-1950*, éd. Pierre Masson et Guy Dugas, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2010, p. 47.

39 Jean El Mouhoub Amrouche, *Journal. 1928-1968*, éd. Tassadit Yacine Titouh, Paris, Non lieu, 2009, 416 p.

40 Le fait que les parents se soient convertis au christianisme est un facteur de marginalisation. Voir Jacqueline Arnaud, *La Littérature maghrébine de langue française. I. Origines et perspectives*, Publisud, 1986, p. 130. Malek Ouari, autre écrivain kabyle francophone, dont la famille, elle aussi chrétienne, était proche de celle des Amrouche, témoigne pour sa part : « Je n'ai jamais constaté d'ostracisme systématique organisé à l'encontre des Kabyles chrétiens par leurs congénères musulmans. » Voir « L'enracinement berbère de Jean Amrouche », in *Jean Amrouche. L'Éternel Jugurtha*. Actes du colloque, Marseille, Éditions du Quai, 1987, p. 50.

exil d'une tradition anonyme vécue dans une fondamentale nostalgie. Comme Jean Amrouche l'expose en introduction, cette poésie, exprimant un « chant profond », un « esprit d'enfance », est devenue un « trésor privé », sans lien avec une énonciation collective et historique. Les registres poétiques véhiculés par la mère entrent en correspondance avec la tonalité affective de l'œuvre du fils – et, avec plus de fragilité encore, avec celle de la fille, Taos, qui commence au même moment d'interpréter ces chants en public. Jean lui-même a eu l'occasion de les présenter autrement que par l'écrit, à Radio Tunis, dès 1938<sup>41</sup>, débutant ainsi une carrière d'homme de radio. Dans sa trajectoire, ces chants se sont trouvés recontextualisés alors qu'aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale, il commence d'opposer la France universelle et la France réelle en Algérie, avant qu'il ne prenne directement la parole dans les médias français durant la guerre d'Algérie pour défendre la cause de l'indépendance. L'énonciation de la poésie kabyle a pu dès lors entrer dans une pratique œuvrant pour la reconnaissance politique d'une personnalité algérienne. Il en a été ainsi en 1953, alors qu'il participait à une réunion de la Société européenne de culture qui se proposait d'envisager le regard des non-Européens sur l'Europe mais où il était l'un des rares non-Européens parmi les orateurs<sup>42</sup>. Son allocution a consisté en un commentaire de l'acte de langage par lequel elle s'est ouverte : l'interprétation chantée d'un poème berbère. Amrouche y dit l'inconfort de sa situation culturelle, le sentiment de se livrer, en interprétant, lui, ce chant, devant ce public, à une « contrefaçon ». Mais c'est pour aussitôt trouver la force de donner à cette interprétation une pertinence politique nouvelle, en dénonçant la manière dont l'Europe se trahit, hors de l'Europe, par le colonialisme et, en elle-même, par le racisme.

Mouloud Feraoun a publié en 1960 aux éditions de Minuit *Les Poèmes de Si Mohand*. La forme est apparemment celle d'un classique scolaire, avec présentation en introduction de la vie et de l'œuvre de l'auteur – établissement de la réalité biographique face à la légende, des poèmes authentiques face à l'abondance des imitations. Dans le même temps, sous cet aspect scolaire, et cela est symptomatique de toute la pratique de Feraoun, qui pourrait lui aussi simplement passer pour un intellectuel assimilé au service de la « mission civilisatrice » de la puissance coloniale, cette traduction est une manière d'exprimer une réalité collective. De fait, s'il est un poète dont la voix a joué un rôle important d'expression des changements dans la conscience collective kabyle, c'est bien celle de Si Mohand, tant par sa diffusion en langue berbère que par l'importance des traductions qui en ont été données, depuis celle de Boulifa, en 1904. Poète oral, Si Mohand a vécu la destruction de la société kabyle traditionnelle en 1857 et 1871, et a composé, jusqu'à sa mort, en

---

41 Voir la transcription de ces émissions par Réjane et Jean Le Baut : *Jean El-Mouhoub Amrouche. Lumières sur l'âme berbère par un homme de la parole*, Blida, Éditions du Tell, 2012, 142 p.

42 *Ibidem*, p. 103-113.

1906, une œuvre formellement et thématiquement très cohérente, donnant une expression poétique à la sortie de sa société, sous l'action violente de la conquête et de la répression coloniale, hors du cloisonnement villageois et tribal. Feraoun semble avoir commencé de travailler au volume et en avoir très vite achevé au moins une première version durant l'été 1957<sup>43</sup>. Alors que la politique française de « pacification » associait à nouveau répression violente et tardives réformes économiques et sociales, Feraoun venait de quitter son école de Fort-National en Kabylie, où sa situation était devenue intenable, et de s'installer à Alger<sup>44</sup>. L'écriture du *Journal*, commencée le 1<sup>er</sup> novembre 1955, se fait à ce moment-là plus rare. Il semble bien que le clerc francophone ait alors trouvé chez le poète berbérophone la voix exprimant son propre « désarroi », les événements qu'il vit depuis 1954 se superposant à ceux qu'a vécus Si Mohand. Avec cette publication, où il insiste sur la dimension collective et la pertinence durable de cette voix, Feraoun agit bien en intellectuel organique<sup>45</sup>.

C'est aussi par Si Mohand que Mouloud Mammeri a débuté une série de quatre ouvrages de poésie orale berbère traduite en français. *Les Isefra, poèmes de Si Mohand-ou-Mhand* sont édités par François Maspero en 1969. De l'édition de Feraoun à celle de Mammeri, le contraste est grand dans la modalité de l'implication intellectuelle. Sans parler de l'ampleur des ouvrages, Mammeri admettant bien plus de poèmes dans sa collecte, deux points peuvent être soulignés. Là où Feraoun fait preuve d'une certaine réserve et pour ainsi dire minore sa culture d'origine<sup>46</sup>, Mammeri la revendique en tant que telle. Là où l'un voit dans l'œuvre de Si Mohand l'expression d'un « désarroi », voire d'une « impuissance », l'autre, dans une longue introduction, analyse cette œuvre dans son contexte culturel et historique et surtout la manière dont, par ses thèmes principaux, elle reprend, face à ce contexte, l'initiative de l'expression : comment elle dit pour un groupe kabyle décroissant les transformations d'un individu amené à se redéfinir en des temps nouveaux. Cela ne doit pas amener à minorer la traduction de Feraoun elle-même : elle reste un moment de la réinscription en français de la poésie orale, exemplifiant l'intensité

---

43 Il parle de son entreprise comme presque achevée dans une lettre à Emmanuel Roblès écrite le 11 août 1957. Voir Mouloud Feraoun, *Lettres à ses amis*, Paris, Seuil, 1969, p. 136.

44 Voir Mouloud Feraoun, *Journal 1955-1962* [1962], Paris, Seuil, « Points », 211, p. 337.

45 José Lenzini, dans la biographie qu'il a consacrée à Feraoun (*Mouloud Feraoun. Un écrivain engagé*, Arles, Solin / Actes Sud, 2013), cite Denise Brahimi, qui a employé l'expression de Gramsci pour qualifier Feraoun (p. 277).

46 Feraoun écrit à l'éditeur de ses romans, Paul Flamand, en décembre 1957 : « L'ouvrage est presque terminé mais j'y trouve peu d'intérêt. » (*Lettres à ses amis*, op. cit., p. 137). Voir également le regard que porte sur sa propre culture le personnage des *Chemins qui montent*, Amer : « Il n'y a pas grand mal à partir. À condition d'oublier. Oublier que je suis kabyle, algérien. » (Paris, Seuil, 1957, p. 207). Ces énoncés ne sont pas dissociables l'un de son destinataire, l'autre de sa modalité fictionnelle, mais ils sont révélateurs des questionnements de Feraoun sur sa propre situation culturelle.



d'une vie exposée à la violence de la guerre, négociant son discours non sans doutes et inquiétudes, ni surtout sans lucidité, courage et dignité, quand aucun recul ne lui est accordé.

C'est donc avec Mouloud Mammeri que s'effectue proprement un réancrage discursif de la poésie orale par la traduction et par l'édition en langue berbère. Mammeri dispose, à partir des années 1970, au CRAPE, d'un lieu de recherche qui, quelle qu'en soit sa marginalité, manifeste une certaine tolérance en Algérie de la part des autorités envers son activité d'intellectuel dans le domaine des études berbères. Mammeri négocie les espaces de sa pratique, s'exposant à l'instrumentalisation tout en utilisant les espaces concédés, tout ceci sur fond, sans doute, d'une entente au moins provisoire sur la mesure à garder<sup>47</sup>. En 1980, toujours chez François Maspero, en France, paraissent cependant les *Poèmes kabyles anciens*. En liaison avec cette publication, Mammeri devait cette année-là donner une conférence au centre universitaire de Tizi-Ouzou, le 10 mars. Son annulation déclenche le « printemps berbère », plaçant durablement la question berbère au centre des transformations culturelles et politiques en Algérie<sup>48</sup>. La démarche de Mammeri, qui s'est progressivement constituée depuis 1938<sup>49</sup>, est à la fois anthropologique et historique : attentive à la continuité du fait culturel berbère, tel que l'exprime la poésie, et à la contextualisation des poèmes, refusant une ethnographie essentialisante. Sa collecte, dans *Poèmes kabyles anciens*, couvre une période antérieure à 1871. Elle rassemble un héritage tout en l'ouvrant, en militant culturel, sur un avenir. Il a ainsi, par l'édition de poésie traduite, créé les conditions d'un mouvement culturel berbère.

Pendant ses fonctions en Algérie en 1980 et poursuivant à partir de 1985 une recherche institutionnelle à la Maison des sciences de l'homme et à l'EHESS à Paris, où il fonde le Centre d'études et de recherches amazigh (CERAM), Mammeri a accompagné ce mouvement avec conviction et prudence à la fois, jusqu'à sa mort accidentelle en 1989. Il a cependant maintenu son registre de discours culturaliste avec, pour seule implication politique, un appel à la démocratisation de la société algérienne. Son discours s'oppose à la culture dirigée par l'État, mais tout autant à la fixation nostalgique de l'identité kabyle et au repli sur une revendication identitaire. Pour des sociétés brutalement confrontées à la modernité occidentale, il s'agit de ne pas se laisser immobiliser, par contrecoup, dans une tradition reconstruite, folklorique ou fondamentaliste, et de trouver les moyens de reprendre collectivement l'initiative de leur discours et de leur transformation. Le propos de

---

47 Je remercie Salem Chaker qui m'a aidé à nuancer cette description de la pratique de Mammeri.

48 Voir Salem Chaker, *Berbères aujourd'hui*, op. cit., p. 51-64.

49 Ses articles, entretiens et conférences ont été rassemblés : *Culture savante. Culture vécue (Études 1938-1989)*, Alger, Éditions Tala, 1991, 235 p. ; *Écrits et paroles. Tomes I et II*, éd. Boussad Berrichi, Alger, CNRPAH, 2008, 312 p. et 280 p.



Mammeri acquiert ici une dimension globale<sup>50</sup> : la situation berbère est celle d'une grande partie des sociétés du monde face à la modernité européenne. Ces sociétés n'ont d'autre alternative que de se transformer ou de disparaître. Sur ce point encore, Mammeri tient cependant une position d'équilibre : la transformation est nécessaire à la vie historique des sociétés, mais, en même temps, celles-ci ne doivent pas renoncer à ce qui les différencie.

Deux derniers ouvrages de poésie traduite s'ajoutent au legs de Mouloud Mammeri. Tout d'abord, fruit d'une longue enquête collective : *L'abellil du Gourara*, publié en 1984 par la Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme, à Paris<sup>51</sup>. *L'abellil*, cérémonie festive des Zénètes des oasis de l'ouest algérien, pourrait passer pour le conservatoire d'une culture traditionnelle. Mammeri montre surtout comment un groupe y célèbre son institution imaginaire, sa capacité même d'expression, son utopie, fût-ce en un refuge voué à la disparition. Mais le grand œuvre testamentaire de Mammeri, complément des *Isefra de Si Mohand*, est *Inna-yas Ccix Muhend / Cheikh Mohand a dit*. Là, le texte berbère s'autonomise, transcription de l'original et traduction ne se faisant plus face, mais étant dissociées en deux tomes. Le premier tome de l'ouvrage, incluant la préface en français et le texte berbère, a paru en Algérie en 1989, à compte d'auteur, sous l'égide du CERAM. L'intégralité de l'ouvrage, avec le second tome comprenant la traduction française, n'a quant à elle été publiée qu'en 2005, par le CNRPAH, à Alger. Cheikh Mohand, contemporain de Si Mohand, était le chef d'un ordre confrérique. Son discours d'autorité sociale devenait poétique aux moments de plus grande intensité, dans l'invention même du jugement social. Mammeri, empruntant ses notions à Max Weber, montre que, par opposition aux fonctions thaumaturgique et sacerdotale, la force de Cheikh Mohand a été de s'investir d'une fonction prophétique, de telle manière que, tout en s'insérant dans des institutions socio-discursives traditionnelles, il les a dépassées pour dire, de manière révolutionnaire, une situation historique nouvelle.

## CONCLUSION

Les traductions de poésie orale de Jean Amrouche, Mouloud Feraoun et Mouloud Mammeri opèrent dans la différence entre une énonciation orale et berbérophone et sa reprise littérale et francophone, différence redoublée par un décalage temporel entre une énonciation poétique dans une société traditionnelle et son relais dans une société qui a été brutalement transformée par la colonisation. Ce réancrage discursif de la poésie, en tant qu'élément décisif de leur pratique culturelle, ne se laisse pas

50 Voir en 1973, « La mort absurde des Aztèques », « dossier » précédant une « pièce », *Le Banquet* (Paris, Librairie académique Perrin, 1973).

51 Réédité à Alger en 2003 par le CNRPAH (Centre national de recherches préhistoriques, anthropologiques et historiques) – qui n'est autre que CRAPE rebaptisé en substituant l'histoire à l'ethnographie.

réduire à des schémas d'émergence de figures de l'intellectuel dans les petites nations (M. Hroch) ou dans le cadre de la décolonisation (F. Fanon). La nation décolonisée n'est qu'un élément, tantôt d'identification, tantôt de contrainte, de leur situation discursive complexe, avec ses différentes composantes linguistiques, culturelles et politiques. Il leur a fallu négocier, selon la conjoncture, tout à la fois les modes de leur autorité discursive, en tant qu'intellectuels professionnels, et ceux de la représentativité de leur discours, en tant qu'intellectuels organiques. À tout moment, ils ont été des agents de la transformation culturelle et politique, mais dans une position tierce, qui rendait impossible leur établissement dans une position discursive sans tensions. Ils ont ainsi su tirer de leur culture berbère une puissance critique capable d'agir sur leurs contemporains et contribué à donner à cette culture, longtemps restée relativement isolée en son oralité, un ancrage dans des conditions culturelles entièrement nouvelles. Sont-ils exemplaires d'une figure de l'intellectuel en Méditerranée, prise dans des situations d'écart de développement économique et social, de différence culturelle et de rapports de domination ? On peut tout au moins faire l'hypothèse que les conditions de leur pratique discursive et les scènes qu'ils ont inventées pour leur propre discours comprennent des variables et une dynamique que l'on retrouve ailleurs, en particulier la nécessité de sans cesse négocier des différences qui ne peuvent s'inscrire dans des schémas standards fondés sur des processus historiques liés aux renaissances nationales et à la décolonisation.

**Remerciements :**

Je remercie Salem Chaker pour ses précieuses remarques sur ce texte. Pour autant, les positions développées n'engagent que moi.